

“なぜ人を殺してはいけないのか”

——酒鬼薔薇少年と神学者たちに導かれつつ——

江口再起

I なぜ人を殺してはいけないのか

(1) 生命観のゆらぎ

一九九八年四月、英国エディンバラのロスリン研究所で、ほ乳類として世界で初めて成獣の体細胞からつくられたクローン羊ドリーから、小羊ボニーが誕生した。遺伝子操作による新しい生命の誕生。生まれた小羊を、どう考えるべきか。それはさまよえる小羊か、犠牲の小羊か？ いや、それどころではない。二〇〇〇年九月、欧米で活動している新興宗教「ラエリアン」とその関連のバイオ企業「クロネイド」はクローン人間を作り始めることを発表したのである（読売新聞、二〇〇〇年九月二十二日）。いづれにせよ、生命科学の長足の進歩にともなって、生命倫理の混乱がつづいている。いったい「生まれる」とは、どういうことなのだろうか。

一九九七年六月、脳死移植に道を開く「臓器移植法」が国会で成立した。しかし、脳死の問題もスッキリしない。考えてみれば脳に生命の究極の座をみる脳死の考え方は、「われ思う、ゆえにわれ在り (cogito ergo sum)」というデカルト的規準、つまり「近代」の到達点とも言える。しかし、それで全てが解決するのか。いったい「死ぬ」とは、

どういふことなのだろうか。

一九九七年五月、神戸で一四才（中学三年生）の少年Aが、小学生のJ君を殺し、その頭部を切断して、それを通う中学校の校門に放置した。この少年は同年三月にも、一人の少女を通り魔殺人していた。この異常なまでの生命軽視にも驚かされるが、更に考えさせられたのは、彼が守護神「バモイドオキ神」なるものを孤独に空想（創造）し、そのゆるしの下に殺人を犯した点である。バモイドオキ神とは何者か。そこにはアナグラムが隠されているのではないか。すなわち、バモイドオキ神とは「バイオもどき」の神である。バイオ（生命）のようなもの……。少年の、生命への渴望の叫びが聞こえる気がする。

生命とは何か。この最も根本的な問題が混乱しているのである。ゆらいでいる。自明でなくなったのである。二十世紀が終わり二十一世紀がはじまるこの時代、先進諸国は、ある意味で「成熟社会」となった。近代化の目標が達せられたのである。ところが、成熟社会においては「自明性」が崩壊する（宮台真司¹）。近代社会完成へと至る歩みにおいては、よかれ悪しかれ人々は目標をめざして歩んでおり、そこにはある種の一貫性がある。だが、いざ成熟社会が到来してみれば、個々人はそれぞれの（相対的である他ない）自らの物語を生きざるを得ない。なぜなら、社会全体の大きな物語（目標）は達せられてしまったからである。残されているのは一人一人の小さな物語（目標）のみである。つまり、社会全体としての一貫性は今や必ずしも必要がない。一貫性のないところでは、自明性がゆらぐ。崩壊するのである。

ところが意外と言うべきか、いや当然にもと言うべきか、ものごとの自明性が失われると、今度は逆に自明的なもの、自明性を問う問い、すなわち原理的問題が逆浮上してくるのである。昨今、以前には決して問われることなかった自明のことがらが、事改めて一部の少年少女から発せられる由縁である。すなわち、携帯電話を片手にテレク

ラ女子高校生が問う。「なぜ援助交際（つまり売春）はいけないのか」⁽²⁾。あるいはバタフライナイフを片手にごくふうの十七才の少年が問う。「なぜ人を殺してはいけないのか」。サカキバラ・シンドロームである。

しかし、考えてみれば、こうした問いは、今日、改めて「十戒」そのものが問われているとも言える。「汝、姦淫するなかれ」、「汝、殺すなかれ」。今、改めてこのキリスト教の根幹の教えが厳しく問われているのである。

(2) 一 高校生の問い「なぜ人を殺してはいけないのか」

神戸の少年Aの事件が起こった後、それに関連した番組がテレビなどでしきりと企画されたが、その一つ、一九九七年八月一五日にTBSテレビ「ニュース23」で高校生たちと二、三の知識人が討論した。その中で、ある一人の男子高校生が、こう発言した。「なぜ人を殺してはいけないのか?」。スタジオ内に当惑の波が広がった。何と答えたらよいか。次に沈黙、深い沈黙が訪づれた。そして結局、誰一人、答えることのできぬままに、その番組は終わったのである。

その後、多くの人々が答えを求めてアレコレ⁽³⁾と思いをめぐらせている。問いそのものが衝撃的である。と言うか、あまりに自明なことがあえて問われた分だけ、この問いは衝撃性を帯びたのである。そうした中で写真家の藤原新也が、こういうことを言った。抽象的な、いわゆる「ヒト」というものは世の中にいない、いるのは「この人」、「あの人」、つまり具体的な顔形と具体的な名前をもった「この人」、「あの人」が世の中にいる。そして、「この人」、「あの人」を前にしたら、殺すことはできない。⁽⁴⁾

確かにそうである。ヒトには名前も顔もないが、「この人」、「あの人」には名前と顔がある。しかし、だからこそまさに問題なのは、少年Aが自らを「透明な存在」と名乗った事実である。「透明な存在」には、名前も顔もない。彼は

神戸新聞社宛の「犯行声明」の中で、こう書いている。「しかし悲しいことに僕には国籍がない。今までに自分の名で人から呼ばれたこともない」⁽⁵⁾。

だが、考えてみれば、顔と名前を喪失しているのは、なにも少年Aだけではない。現代においては、神さえもその固有名をなくしている。たとえば宗教多元主義の立場に立つイギリスの宗教哲学者J・ヒックは言う、「神は多くの名前をもつ」⁽⁶⁾。固有名なき神には、固有名なき人間が対応する。カトリックの神学者K・ラーナーは、キリスト教徒ではないがこの世界で正しく生きている人々のことを、「無名のキリスト者(anonyme Christen)」と呼んでいるのである。固有名の危機である。

では、顔はどうか。アウシュヴィッツを思索しつつ、顔の現象学を展開したユダヤ人哲学者E・レヴィナスは、こう言っている。「『汝、殺すなかれ』ということが、顔の最初の言葉です」、「顔とは、殺すことができないものであり、少なくとも『汝、殺すなかれ』と語るところに、顔の意味がある」⁽⁷⁾。

ところが、少年Aは、まさにその顔を真正面から見つめつつ人を殺したのである。彼は、逮捕後、発見された「犯行日記」の中で、三月の通り魔殺人で一人の少女を殺した時の様子をこう書いている。通りがかりの少女に手を洗う場所を尋ねた後、「しばらく歩くと、ぼくは『お礼を言いたいののでこっちを向いて下さい』と言いました。そして女の子がこちらを向いた瞬間、金づちを振り下ろしました」⁽⁸⁾。

少女の顔には「汝、殺すなかれ」と書いてなかったのだろうか。少なくとも少年Aには、それが読みとれなかった。むしろ彼は心の中でつぶやく。なぜ人を殺してはいけないのか？

(3) カントの原理、ホッブスの限界、サドの例外

カントは、道徳法則を次のように定式化した。「汝の意志の格律（つまり、行為の主観的原理）が、つねに同時に、普遍的立法の原理となるように行為せよ」。道徳の普遍性（互換性）の原理である。たとえば「殺すなかれ」について考えてみる。私も、そして他の全ての者（万人）も殺されたくない。しかも、私をも含む全ての者の人格は手段ではなく、あくまでも目的であるゆえ、「殺すなかれ」は仮言的命令（もし〜なら、〜すべし）ではなく、端的に定言的命令（〜すべし）となる。つまり、あくまでも端的に「殺すなかれ」である。そして、かかるカント的な道徳の普遍性が、個と万人を尊重する共同社会、すなわち近代市民社会の基盤なのである。殺すなかれ！

ところが、こうしたカントの原理が、にもかかわらず破れてしまう可能性が二つある。⁽⁹⁾それが、ホッブスの限界状況、そしてサドの例外状況である。まずホッブスの限界状況。ホッブスは「万人の万人に対する戦い（bellum omnium contra omnes）」という。ホッブスの戦争状態である。つまり、他者が私を死においやる限界状況の際には、私は自己を防衛するために、他者を殺さざるを得ない。

次にサドの例外状況。サドは『悪徳の栄え』の中で、こんなことを書いている。「私にとっては私の生存がすべてであり、五千万の人間も無きに等しい」。例外的ではあれ、自らの欲望が全てなのだ。サド的快樂状態である。そういえば少年Aも、殺したJ君の頭部の口にはさんだメモの中で、こう書いていた。「ボクは殺しが愉快でたまらない、人の死が見たくて見たくてしょうがない⁽¹⁰⁾」。そして事実、彼は人を殺した。

要するに、「汝、殺すなかれ」という絶対禁止はホッブスとサドの前で暗礁に乗り上げてしまう。トルストイやガンジーの絶対平和主義（*pazifismus*）が挫折する由縁である。

では、どうしたらいいか。「殺すなかれ」という「禁止（いけない）」ではなく、むしろ、この問題は人は人を殺す

ことができないと、「不可能性（できない）」の問題として考えるべきではないか、という考えもある。すなわち言語ゲーム論（ヴァイトゲンシュタイン）的に考えれば、「殺すなかれ」ということは、そもそも社会成立の「無根拠な前提」なのである。それは、元々はじめからそうである他ない「暗黙のルール」なのであり、「なぜ」と問えない「空虚な中心」なのである。なぜならば、もし殺し合うならば社会そのものが成立しえないからである。それゆえ、「殺すなかれ」と禁止する前にそもそも、人を殺すことはできないのである。⁽¹¹⁾人は人を殺すことなどできない。

だが、ここで問題なのは、この「殺すなかれ」、あるいは「殺すことができない」という、このまさに「無根拠な前提」の、その無根拠性の、その根拠を問うところに、実は、人間的根拠が絶えたところで、はじめて動きだす宗教の、つまり神学の課題があるのである。そこで、次に、我々は神学者たちの考えを聞こう。

II 汝、殺すなかれ

(1) 生命への畏敬——A・シュヴァイツァー

生命の尊さを全く無条件に肯定したのは「アフリカの聖者」アルベルト・シュヴァイツァーである。Ehrfurcht vor dem Leben（生命への畏敬）。彼にとって、生命そのものが全く無条件に神聖であり、犯すべからざるものなのである。⁽¹²⁾

シュヴァイツァーは、「われ思う、ゆえにわれ在り」という命題から出発したデカルトを批判して、「わたしは、生きた生命にとりかこまれた生きんとする生命である」という命題から出発する。⁽¹³⁾彼は端的に言う。「生命の維持と促進のみを善として認める。あらゆる生命の破壊と毀傷は、いかなる事情のもとにもあれ、悪と呼ぶ」。⁽¹⁴⁾そこで「生命そのものが人間には神聖なのである。かれは一枚の葉も木からむしらず、一輪の花も折らず、一匹の虫も踏みつづ

さないように注意する。夏の夜、ランプのもとで仕事をするときは、昆虫があいついで翅を焦がして卓上に落ちるのを見るよりは、むしろ窓を閉ざして重苦しい空気を呼吸するのを取る。……水溜まりに落ちた昆虫のそばを通れば、葉一枚なり茎一本なりをわざわざ救いにさしだしてやる。感傷的と笑われることをかれはおそれない⁽¹⁵⁾。そして言う。「『生命への畏敬』の倫理は、衆生いっさいに拡充せられた愛の倫理である。これこそイエスの倫理を考究するときの、最後の必然の帰結である⁽¹⁶⁾」。

この極端なまでの「生命への畏敬」の発想の背景には、第一次世界大戦の大量殺戮があるが、より直接的には、シュヴァイツァーが語る次のような体験があった。アフリカで医療活動をしていた彼は、一九一五年九月、往診のためオゴウエ河を蒸気船でさかのぼって行った。「三日目の晩、日没の頃、河馬の群のあいだを舟が進んで行ったとき、突如、今まで予感もしなければ求めたこともない『生命への畏敬』という言葉が心中にひらめいたのであった⁽¹⁷⁾」。河馬の教え！……

ところで、こうしたシュヴァイツァーの「生命への畏敬」をいかに考えるべきであろうか。この問題に関して最も精力的に神学的批判をしたのは、スイスの神学者カール・バルトである⁽¹⁸⁾。このバルトの批判をたどることによって、我々はまた逆に、バルト自身の生命観をも知ることができるであろう。バルトは、間違いなく二十世紀最大の神学書『教会教義学』の中の「創造論」、その五十五節「生への自由」の「一、生命への畏敬」で、この問題を詳しく論じている。要点は二つある。一つは「神」の問題、そしてもう一つは「動物」の問題である。

バルトが、シュヴァイツァーの「生命への畏敬」を批判する第一点は、こうである。畏敬の対象は「生命」でなく、その生命の創造主の「神」なのである。バルトは言う。「創造主なる神は、人間をご自身へと召し、また彼の隣人へと向かわせ給う時、人間に生命を、神から貸与されたものとして畏敬し、すべてのわがまま勝手さから保護し、そのよ

うにして生を神への奉仕と、また神への奉仕のための準備に、活動的に生かして用いるよう命じ給う⁽¹⁹⁾。つまり、生命は尊いものだが、しかし、それはあくまで神が創り人間に貸与したものである。したがって、バルトは言う。「シュヴァイツァーの場合に、生命が占めている場所に、我々の場合、神の誠めが立っている⁽²⁰⁾」。要するに「生命は決して第二の神ではない。生命に負うている畏敬は、神への畏敬と同じものではない。……言うまでもなく、神に、人間の生命は属している。言うまでもなく、神がそれを人間に貸与し給う⁽²¹⁾」。

ところで、ここでやや横道にそれるが、「生命」とは何か。しかも、聖書の語る「(この世の)生命」と「永遠の生命」は、どう関わっているのか。バルトは、シュヴァイツァーの「生命への畏敬」を論じているところで、この両者を次のように区別し解き明かしている。「永遠の生命は、この〔世の〕生命と違って、それが人間に対してただ単に貸し与えられている⁽²²⁾(*geliehen*)だけでなく、不断の、譲渡できない所有として、贈り与えられている(*geschenkt*)」との中で永遠である⁽²²⁾。つまり、この世の生命は神から「貸与されるもの(*leihen*)」であり、それに対し、永遠の生命は「贈与されるもの(*schenken*)」なのである。

さて、シュヴァイツァーの「生命への畏敬」に対するバルトの批判の第二点は、こうである。人間の生命と他の被造物(動物と植物)の生命は共存している、しかし、区別があるという点である。ところが、いわば河馬に教えられて「生命への畏敬」にたどりついたシュヴァイツァーだけに、彼は人間の生命と他の動植物の生命を区別しない。たとえば、彼はこんな言い方をしている。「部屋を掃除した主婦は、犬にはいられて折角の骨折りを足あとで台なしにされないように扉をしめておくが、それと同様にヨーロッパの思想家は、動物が倫理の周辺をうろつかないように番を⁽²³⁾してきた」。

確かにシュヴァイツァーのこうした言い方には、一理ある。ある人々は、「動物を殺している人間に、他の人に向っ

て『汝、殺すなかれ』と言えるのか」と言うだろう。宮沢賢治は童話「よだかの星」で、この問題を扱った。あるいは、今日の地球環境の問題を考えると、ラディカルなエコロジストならシュヴァイツァーに賛同するかもしれない。しかし、バルトはこう言う。「アルベルト・シュヴァイツァーは、『まことに倫理的な』人間に対して、花をつんだり、木の葉をもぎとったりすることを禁じようとした時、結局、行き過ぎていた」⁽²⁴⁾。

人間の生命と他の動植物の生命には区別がある、とバルトは言う。なぜならば、「神の言葉は、人間に向けられている」と彼は主張する。⁽²⁵⁾「我々は、我々の本来的な問題としての人間的な生命と共にまた、動物の生命も（そして特定の意味で植物の生命さえも）、倫理的な周辺の問題として真剣に受け取られなければならない」。⁽²⁶⁾「人間は、人間以外の生命との共存の中に生きているものとして、責任ある者として思惟し、行動しなければならない。……「だが」そうは言っても、人間に対してもっているのと同じ責任が、そこで問題であるわけではない。人はそのような（動植物に対する）責任を、ただ類似的に、生命への畏敬の概念のもとにおくことができるだけである」。⁽²⁷⁾

人間の生命と他の動植物の生命は、共存しなければならない。しかし、それは全く同じというわけではない。バルトの言葉を使えば「周辺の」に、かつ「類似的に」共存するのである。バルトは、こうした区別を、一方では、いわゆるキリスト教教理でいう「創造の秩序」で基礎づけつつ（創世記一・二十六〜二十九、詩篇八・七以下など）、⁽²⁸⁾他方で、すべてを神人イエス・キリストの存在を軸としつつ考察する彼の神学的方法である「キリスト論的集中」の中で考えるのである。「明らかに人間が、すべての〔被造物的〕存在に先行する（神の永遠的な恵みの選びである）決定の対象であり、契約の中での相手である。神ご自身が万有と同一であるのではなく……イエス・キリストにあって人間と同一であり給い、自ら人間となられたということ、そのことは、神の選びと決議の遂行であり、神によって基礎づけられた契約の成就である。神は人間と関係を保ち給う」。⁽²⁹⁾

人間と他の動物の間には区別がある、とバルトは言うのである。では、それならば、人間と動物との関係はどうなっているのだろうか。バルトは、両者の関係を、聖書に基づきながら歴史的に考察している。⁽³⁰⁾「創造の平和」、「中間時」、「終末の平和」の歴史的な三段階である。まず「創造の平和」の段階。「創世記一・二十九は、人間が動物を食物として摂る可能性に関して、有弁な沈黙に満ちている」。創世記一・二十九は、こうである。「神は〔人に〕言われた。『見よ、全地に生える、種を持つ草と種を持つ実をつける木を、すべてあなたたちに与えよう。それがあなたたちの食べものとなる』。なるほど動物の肉を食べよとは言われていない。つまり「創世記一・二章に於ては、動物を殺すことは、あくまで神の本来的な、起源的な創造の意志に対応していない」のである。

次に「中間時」。ノアの時代になって始めて、人は動物を食べてもよいと神に言われる。バルトはこう書いている。「創世記九・二ではじめて、我々は『恐れとおののき』を、地と海と空のすべての動物にきたらせる人間の権能について読む……〔この時はじめて〕我々は、創世記一・二章に述べられている創造の平和とは別な新しい秩序と取り組まなければならぬ」。つまり「今やはじめて、ただ中間時でだけ、動物は人間の、人間は動物の、敵、攪乱者、生命を奪うものとなることができる」。しかし次のことに留意すべきである。すなわち「動物を殺すことの意味は、創世記四章および八章によれば〔人間の必要のための動物利用でなく〕まず第一に、神に向かって捧げること、神のみ心にかなう犠牲として捧げること」にある。ともかく、いづれにせよ、中間時においては、「今、汝の生命を保持し、養い育て、豊かにし、美しくするために、またさらにこのこと〔動物を食物にすること〕をあえてしなければならないと主張する汝、人間、は一体何ものなのかという問い返し」が必要なのである。それゆえ「もし彼が動物を〔犯意をもって〕殺害するならば、彼は事実、既に人殺しへの道を進んでいることになろう」。確かにそうである。神戸の少年Aは、二人の少年少女を殺す前に何匹ものネコを殺していたといわれている。

さて次に、やがて「終末の平和」が訪れる。バルトはホセア二・二十、イザヤ十一・五以下、ロマ八などを指摘しつつ、こう語る。「終わりの時、そこでは、そもそも生存のための戦いがやみ、そのようにしてまた人間と動物の間でも殺し合うことが、もはや問題とならないであろう」。つまり、この時、人間はもはや人間どうしはもちろんのこと、動物をも殺すことはなくなる。真の平和の訪れ、終末である。もちろん、この時、「なぜ人を殺してはいけないのか」と問う人など一人もない。

(2) 暴君暗殺——ボンヘッファー

汝、殺すなかれ。とは言え、限界状況(Grenzfall)というものがある。第二次大戦の最中、ヒットラー暗殺計画に加担したドイツの牧師ディートリッヒ・ボンヘッファーは、計画挫折後、逮えられる。彼は当時のヒットラーをめぐる状況認識をノートの中で、こう表現している。「悪の一大仮装が、一切の倫理的概念を支離滅裂の混乱におとしいれた」。そして言う、「定められた限界を、超えること……⁽³¹⁾」。いうなれば、ホッブスの限界状況。あるいは、いわゆる「暴君暗殺(Tyrannenmord)」の状況と言えよう。

キリスト教史においても、暴君暗殺が、ある場合、認められてきたとバルトは『教会教義学』の中で語り、トマス・アクィナスやルターの言葉を引用している。「上級機関への訴える手段がない時、その時、祖国の解放を目ざして独裁者を殺す者は、称賛される」(トマス・アクィナス)。「最も危険な大火から、我々と我々のものを解放しようとして、これらの指導者に対して、あらゆる武器を取って攻撃し、彼らの血で我々の手を洗わないのか」(ルター)。そして、ボンヘッファーの場合がまさにこうした一例であるとバルトは言う。

さて、ボンヘッファーの場合、実際どうであったのか。そこをもう少し詳しくみておこう。⁽³²⁾ 彼が「暴君暗殺」計画

に加担したことに關しては、三つのポイントがある。「国家と教会」の問題、「ナツハフォルゲ」の問題、そして「罪責」の問題である。

まず第一に「国家と教会」の問題。ボンヘッファーは一九三三年の講演「ユダヤ人問題に対する教会」の中で「国家に対する教会の行動の三重の可能性」について指摘した。一つは、教会は国家に対して信仰的見地からその責任を目ざめさせる問いを向ける必要がある。つまり、車（国家）をよく点検しなければならない。二番目に、教会は国家による犠牲者を助ける必要がある。つまり、車の事故による怪我人を助けなければならない。しかし、最後に、ボンヘッファーはこう言う。「車の犠牲になった人々を介抱するだけでなく、（暴走してくる）その車そのものを阻止する」⁽³³⁾。彼がヒットラー暗殺を決意した由縁である。

第二にイエス・キリストへの「ナツハフォルゲ（信徒、Nachfolge）」の問題。確かに「汝、殺すなかれ」と旧約聖書の十戒に書いてある。しかし十戒の文言をたんに守るということではなく、あくまでキリスト中心性に基づくことがその大切なのである。彼は言う、「確固として立つ者は誰であろうか。それは、自らの理性、原理、良心、自由、徳を究極の尺度としない人、信仰においてただ神への結びつきにおいて、従順な責任ある行為をなすべく召しを受ける時、それら一切を犠牲にする用意のある人間だけである。そのような責任的な人間は、どこにいたのであるか」⁽³⁴⁾。

第三は「罪責」の問題である。ヒットラー暗殺計画であれ、ボンヘッファーが加担したのは、やはり人を殺す計画である。したがって、やはり人を殺すという罪を自覚し、ひき受ける（Schuldübernahme）必要があるのである。「定められた限界を、そのようにして越えること……この違反をおそらく不可避の罪責であると自覚する」⁽³⁵⁾。「責任ある行動の構造は、罪を引き受ける用意と自由とを含むことによって成り立つ」⁽³⁶⁾。イエスの場合もそうであった、とボンヘッファーは言う。「イエスは、自分自身が善くあることにも関心を示されなかった（マタイ一九・一七）。イエスにとつ

ての関心事は、ただ現実の人間を愛することであつた。それゆゑに彼は、人間の罪との交わりの中にも入りえ給うたのであり、彼らの罪の重荷を御自身に負いえ給うたのである。……イエスは罪ある者となる⁽³⁷⁾。そしてこの思想が、ボンヘッファアの獄中で最後の思索、すなわち神の前に自立した人間として立つ「成人化した世界」の思想につながつていくのである。

さて、かかるボンヘッファアの思想と行動を、どのように理解すべきであらうか。K・バルトは『教会教義学』の「創造論」、五十五節の「二、生の保護」の中で「限界状況の可能性」について論じ、その中でボンヘッファアについてもふれている。バルトは次のように書いている。「人間的な生命は第二の神ではない、……唯一の實在の神を通して、導かれ、制限され、規定されていなければならない。」「人間的な生命は、相対的なもの、限界づけられた価値であるから、それらの保護は最後、手段トシテハ、その放棄、捧げ、捨てることから成り立つことができるのである。生命の擁護は、事情によっては、そこで命じ給う神が、そのことを欲し給う時には、放棄され、破碎されてしまわなければならないということがありうるのである⁽³⁸⁾。そして、そういう限界状況としてバルトは、「自殺」、「墮胎」、「病者・老人の死」、「安楽死」、「緊急防衛」、「死刑」、「戦争」などの場合を検討している。

さて、問題はボンヘッファアの場合である。バルトは、ボンヘッファアのこの暴君暗殺の事例を、「死刑」の特例の一つとして解釈する。「この驚くべき死刑の形式⁽³⁹⁾」。バルトはもともと死刑制度を認めない。「福音からして、この死刑制度を支持しなければならないことは何もないのであつて、すべてのことがそれに反対して語っている」。しかし、とバルトは言う、「最後の手段を、その国家的秩序の具体的な存続を脅かすものたちに対して適用することが、神の誠めであるということがありうるのである⁽⁴⁰⁾。そして、まさにボンヘッファアの場合こそそうであつた。バルトは論じる。「全体を救うために、自分の個人的な責任の事柄として取り上げ——すべてのそのほかの道は閉ざされているので

あるから——、彼自身の生命を賭けて、あの、一般の人々にとって危険な人間を取り除くために、換言すれば、殺害するために、歩み出すことはゆるされないであろうか。……誰かがそのことを、ただ単になすことがゆるされているというだけでなく、事実、誰かがそのことをしなければならないのではないであろうか。……これらの問いは、我々自身の時代に、ルター派の神学者ディートリヒ・ボンヘッファーによって肯定的に答えられたのである⁽⁴¹⁾。

このようにしてボンヘッファーは暴君暗殺の道に踏み出す。そして彼はどうなるか。彼は「ただ一人」になる。バルトはこう書く。「しかし彼は恐らくそれらの全てのことの中で、完全に孤独であるであろう。ただひとり現在の状況についての彼の見方をもって、ただひとり彼の判断をもって、ただひとり彼の良心をもって、換言すれば、神の誠めの聞き手として、最後にただひとり彼の行為を持って、そこにいるであろう⁽⁴²⁾」。事実、ボンヘッファーはイエスのごとくただひとり死へ赴いた。彼は絞首刑に処せられた。これが限界状況の一つの帰結である。

(3) 汝、殺すなかれ——十戒

「なぜ人を殺してはいけないのか」と今、若者が問うている。キリスト者はそれにどう答えるか、聖書はどう答えるのか。恐らく、こう答えるであろう。人間の生命は、神からの貸与物である。決して人間、その人だけのものではないのだ。しかも人間はイマゴ・ディ（神の像、Imago Dei）である。人間の尊厳性。「人の血を流す者は、人によって自分の血を流される。人は神にかたどって造られたからだ」（創世記九・六）。事実、K・バルトもこう答えている。「人間の生命は、神によって特別な意図をもって与えられたものとして、また神の特別な保護のもとにおかれたものとして、見てとられ、まさにそれだからこそ、聖なる畏怖の念をもって取り扱わなければならない⁽⁴³⁾」。そして、そもそも、殺してはいけないということは、神の誠めそのものである。十戒の第五戒は「汝、殺すなかれ」である。

言うまでもないことである。「汝、殺すなかれ」と、まさしく十戒にそう記されている。が、若者は問うのである、「なぜ?」。つまり十戒が帰結でなく、出発点なのだ、そこで我々も問うてみよう。「確かに十戒には『汝、殺すなかれ』と書いてある、がしかし、なぜ?」。

十戒のこの「汝、殺すなかれ」について、従来どのように解釈されてきただろうか。たとえばルターは『小教理問答書』で次のように解説している。『汝、殺すなかれ』この意味は。——答。私たちは神をおそれ、愛さなくてはならない。それは、私たちが、私たちの隣り人のからだを傷つけたり、苦しめたりしないで、むしろ肉体上のあらゆる困難に際して、彼を助け励ますことによってである⁽⁴⁴⁾。ここでわかる通り、「汝、殺すなかれ」ということが、その中心点が微妙にずれて、「傷つけたり苦しめてはいけない」、あるいは「助け励ませ」という問題になっている。『大教理問答書』でも、同様である。あるいはカルヴァンの『ジュネーヴ教会信仰問答⁽⁴⁵⁾』では、この「汝、殺すなかれ」の中心的なテーマは「単に外的な行いでなく、さらに心の感情」にこそあると説かれている。いわば「隠された殺人」、つまり、憎悪、恨み、嫉妬、復讐、貧欲の問題として解説されているのである。『ハイデルベルク信仰問答』も同様である。要するに「汝、殺すなかれ」というテーマに対して、必ずしも人間の生命の問題が生命として真正面から扱われてはおらず、すでにそれはもう大前提になっていて、つまり自明なることとして、そこから派生してくる心の動きの諸問題が論じられているのである。「ヨハネの第一の手紙」にも、こう書いてある。「兄弟を憎む者は皆、人殺しです」(三・十五)。

しかし、今、改めて問われていることは、その自明なる大前提そのものなのである。そこで我々も、その自明なる大前提そのものへの問いに、もう一度、正面から答える努力をしてゆかねばならない。すなわち「汝、殺すなかれ」とは、どういうことか。つまり「なぜ人を殺してはいけないのか」。三つの視点から考えてみたい。

まず第一に、端的に「神が『殺すな』と命じている」からである。神を信じる者には、この答えで十分である。しかし、問題がある。「神の死」(ニーチェ)が語られている、この今日の世界で、こうした答えは、人々の心に届くのだろうか。むしろ、答えるのに難しい問題に、いきなり神をもちだしてくるこの論法は、まさしく「機械仕掛けの神」(Deus ex machina)そのものであって、そうした答え方に人々は耳を閉ざしてしまおうであらう。⁽⁴⁶⁾もう少し別の言い方が必要だ。

そこで第二に、K・バルトは、もう少しがう言い方もしている。⁽⁴⁷⁾つまり、単に神の命令と言うのではなくて、人間の生命は神の大きな守り(愛)の下にあるゆえ、殺してはいけないのである。「神の特別な保護のもとにおかれたもの」としての生命ゆえである。つまり、バルトは、「汝、殺すなかれ」というぐわいに、生命の問題が「保護」という「防衛的な性格」において語られているところに意味を見だし、そして、ルターの『大教理問答書』の次のような箇所を引き合いに出すのである。「汝、殺すなかれという」この戒めのここにおかれている理由と必要とは、いかにこの世が邪悪であり、人生に不幸が多いかということ、神がよく承知していたもうところにある。……「つまり、この世では」惨劇と殺人とがひきおこされる。このとき、神はいち早く、やさしい父のごとくきたりたもうて、仲に立ち、争いを引きわけて、なんらの不幸もおこらず、互いに破滅させあうことのないようにとりなしたもう。要するに、こうして神は各人が、すべての人間の罪悪、暴力から保護され、救いだされ、安全にされることを望み、そして、この戒めが隣人をめぐる城壁、要塞、避難所とされて、隣人にいかなる危害も損害も加えられないことを欲したもうのである。⁽⁴⁸⁾つまり、神の命令というよりも、神の愛ゆえに、人は人を殺してはいけない。

第三番目の視点は、殺人の不可能性ということである。つまり、殺してはいけない(禁止)というよりも、そもそも人は人を殺すことができない。不可能なのである。もう少し説明が必要だ。つまり、神の愛の中に生きる人間、(実

は全ての人間がそうなのだが）そうした人間にとって人を殺すことなどできないのである。関根清三は「汝、殺すなかれ」と禁止命令に訳されているこの十戒を、ヘブライ語文法に遡って考察し、次のように指摘している。⁽⁴⁹⁾「原語は否定詞に未完了形のついた形で、元来の意味は否定の推量」であり、つまり「殺すなかれ」というよりも「殺しはしないだろう」ということなのだという。すなわち「殺すことなどあり得ない」という不可能性の断定ということになるのである。人は人を殺すことなどできやしない。

がしかし、人は人を殺す。現に殺している。神戸の少年Aも人を殺した。我々は、いろいろ考察してきて、しかしもう一度、出発点にもどったのか。ここを更にどう考えたらよいのか。

III 罪と救済

(1) 酒鬼薔薇聖斗の場合⁽⁵⁰⁾

神戸の少年Aは、自らを「酒鬼薔薇聖斗」と名乗った。と同時に彼は守護神「バモイドオキ神」なるものを空想上、つくりだした。ドストエフスキーの『罪と罰』の主人公ラスコーリニコフの論理は「神が存在しないのならば、殺人もゆるされる」であったが、酒鬼薔薇の論理は逆で「神（つまりバモイドオキ神）が存在するゆえに、殺人もゆるされる」であった。十戒は「汝、殺すなかれ」、あるいは「汝は、殺すことなどありえない」と語るが、彼は人を殺した。新聞社宛ての「犯行声明」の中でこう書いている。「趣味でもあり存在理由でもありまた目的でもある殺人」、そして「今となっても何故ボクが殺しが好きなのかは分からない。持って生まれた自然の性（サガ）としか言いようがないのである」。⁽⁵¹⁾サド的な欲望と言うべきか。

しかし、注目すべきは、酒鬼薔薇少年が一人の少女を「聖なる実験」として殺したことである。彼は「犯行日記」

の中でこう書いている、「愛する『バモイドオキ神』様へ、今日人間の壊れやすさを確かめるための『聖なる実験』をしました」。更には又、一人の少年を「聖なる儀式アングリ」として殺している。同じく「日記」の中でこう書く、「愛する『バモイドオキ神』様へ、ぼくはいま十四歳です。そろそろ聖名をいただくための聖なる儀式『アングリ』を行う決意をしなくてはなりません⁽⁵²⁾」。つまり、彼は殺人をいわば宗教的枠組みの中で行ったのである。これは何を意味するのか。「透明な存在」と自らを規定した少年の心。人間解体の極限的心象風景。

この十四歳の少年は、ある意味で深い思索をしているのだが、それはたとえば彼が書き残していた作文「懲役十三年」によく現れている。そして、その作文の末尾に彼はダンテの『神曲』の「地獄篇」の冒頭の言葉を引用している。それは寿岳文章の名訳であるが、こうである。「人の世の旅路の半ば、ふと気がつくと、俺は真っ直ぐな道を見失い、暗い森に迷い込んでいた」。人の世の旅路の半ば、と言うにしては十四歳の人生はあまりに若い、彼は自らが「暗い森」に迷い込んでしまったことに、どこかで気づいていた……。

とはいえ、彼は、自らの罪を認めていない、と伝えられている。罪を受けとめることのできぬ心。罪責感の喪失。まさに人間が「壊れ」ている。しかし、壊れても壊れても、まだ壊れきれない何か、が人間にはある。この少年の「犯行日記」の中の言葉を使えば「人間というのは壊れやすいのか壊れにくいのかわからない」⁽⁵³⁾のである。もちろん少年は、肉体の殺害という意味でそう言っているのだが、私は魂の殺害の問題として、この少年Aの言葉を引用しているのである。

つまり、罪責感のかすかな萌芽のようなもの、恐らくそれがこの少年の「壊れ」た心の、その一番奥に、それでも壊れずに、かすかに息づいている可能性はありうるのではなからうか。逮捕された彼は、鑑別所で次のような作文を書いた。「もし生まれ変われるのなら、亀になりたい。そうすれば、ほかの動物に危害を加えられることがあっても、

自分が危害を加えることがないので、つらい思いをせずに暮らしていける⁽⁵⁴⁾。あるいは次のように供述したという。「僕の血は汚れているので、純粋な子供の血を飲めば、その汚れた血が清められる。……それは、幼い子供の命を奪って、気持ち良いと感じている自分自身に対する自己嫌悪感の現れなのです⁽⁵⁵⁾」。

罪責感のかすかな萌芽。少年の家庭は、どこにでもあるごく普通の家庭であったが、なぜかこの少年にとってだけは、母親がひどく大きく見えた。そこに、ひょっとしたら独特のねじれのようなものが生じたのかもしれない。いづれにせよ、次の少年の言葉は、まるで神の前に立った信仰者の言葉のように響く。というのは、逮捕後、面会にきた母親を激しく拒絶して追い帰した後、ポツリと彼はつぶやいたのである。「お母さんに謝りたい。お母さんには、ぼくのことを理解してほしかった。間違っているかしらんけど、理解してほしかった⁽⁵⁶⁾」。「お母さん」という言葉を「神」に置き代えれば、それはそのまま信仰者の信仰告白そのものではなからうか。

さて、問いたいことは、いったい酒鬼薔薇聖斗のような少年は、どこからやってきたのだろうか、ということである。本人の問題か、家族の問題か、教育の問題か、地域の問題か、社会や時代の問題か。そのどれもが、いく分かづつ当たっている。と言うことは、そのどれもがそうでないということでもある。とすれば、〈罪〉はどこからやってくるのだろうか。

(2) 罪の超越性・救済の超越性

「なぜ人を殺してはいけないのか」と現代日本の若者が問う。しかし、この問いは、更につきつめて別の角度から問い直おせば、「なぜ人は人を殺してしまうのか」とも問える。つまり殺人はどこからやってくるのか。もっと言えば、罪はどこからやってくるのか。

パウロは、こう答えている。「このようなわけで、一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死はすべての人に及んだのです。すべての人が罪を犯したからです」(ロマ五・十二)。

当然、罪を犯したその人が、その罪の責任を負わねばならない。当然である。罪責。しかし、ここでパウロが語っているのは、その人が負わねばならぬその罪責の、もう一つ奥である。その奥をパウロは語っているのである。その人の罪の、そのもう一つ奥の姿。それをキリスト教では「原罪」という概念で表現してきた。その人が行為として犯したのではなく、いわばその人の存在そのものがそもそもはじめから身にまもってしまっている罪。それゆえ、別の言葉で、ここでは、そうした罪の在り方を「罪の超越性」と呼んでおこう。つまり、人の力では、どうにもならぬところに、罪の深淵が、すなわち「暗い森」が、闇が口を開いているのである。

こうした罪の深淵の姿を、たとえば親鸞ならば、いかにその人の心がよくても、その人にすればどうにもならぬ業縁によって、ひと千人をも殺してしまうのだ、と表現したのである。『歎異抄』によれば、ある時、親鸞が弟子の唯円に「私の言うことを信じるか」と問うので、唯円は「信じます」と答えた。すると親鸞が「では、千人の人を殺せ、そうすれば往生まちがいなし」と言うのである。あまりのことに唯円は「おっしゃることはわかりますが、私の器量では一人の人でも、とても殺せません」と言う。すると、親鸞はこう語ったのである。「これにてしるべし、なにごとも心にまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなわちころすべし。しかれども一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり」。⁽⁵⁷⁾そして言う、「わが心のよくてころさぬにはあらず、また害せじとおもふとも百人、千人をころすこともあるべし」。⁽⁵⁸⁾つまり、人はその人のおもいを越えて、ある場合、千人もの人を殺すこともありえてしまうのだ、というのである。すなわち「罪の超越性」。だから親鸞は言う、「善人なおもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」。

人が人を殺す、それも千人も殺す。興味深いことに、ルターも一五三六年の『人間についての討論』の中で、殺人について同じようなことを語っている。「殺人を犯すことは、我々の意志のうちにはない。……私は『悪魔は偽りと殺人の父である』(ヨハネ八・四四)という小前提をみとめる。したがって、我々はその原因ではない」。なぜならば、「全ての人間は、……悪魔の圧力の下にあり、罪と死のなわめにしばられている。……善と悪を選ぶ力を人間が持っている」という人は、神学に逆らって不信仰な仕方⁽⁵⁹⁾で思索している」。

更に親鸞が罪の深淵、つまり「罪の超越性」を語るのに、ひと千人殺す世界を描いたのに対応して、ルターもまたひと千人を殺すことに言及している。彼は同僚の宗教改革者メランヒトン宛の手紙(一五二一年八月)の中で、こんなことを書いている。「私たちは、この地上にいる限り、罪を犯さざるを得ません。……しかし、たとえ一日に千人も人を殺しても、どんな罪でも、私たちが小羊キリストから引き離すことはできないでしょう。これほど偉大な小羊が私たちの罪の贖いのために支払った代価が、少なすぎるなどと、あなたは思うのですか。(だから)大胆に罪を犯せ、しかし更に大胆にキリストに祈れ⁽⁶⁰⁾」。

人を殺す、それも千人も殺す。そういう世界があるのである。闇、すなわち罪の深淵。だが、そのような闇であっても、キリストとわれわれ人間の結びつきは切れない。いや、それどころか、そういう人の力の及ばぬ罪の深淵だからこそ、神ご自身がその罪の責任を、その人を越えて負うこととされた、というのである。つまり、「罪の超越性」に対しては「救済の超越性」が対置される。これが「聖書」が語るイエス・キリストの十字架の出来事の意味である。十字架の木の上で死にゆくイエスは言う。「そのときイエスは言われた。『父よ、彼らをお赦しください。自分が何をしているのか知らないのです』(ルカ二三・二四)。このことをパウロは次のように表現している。「人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっていますが、ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償

で義とされるのです」(ロマ三・二三―二四)。

少年Aは人を殺した。なぜ人を殺してしまったのだろう。「人の世の旅路の半ば、ふと気がつくと、俺は真っ直ぐな道を見失い、暗い森に迷い込んでいた」。闇が口を開いていた。罪の深淵。すなわち「罪の超越性」である。しかし、それゆえにこそゴルゴダの丘の上に十字架が立てられたのである。その十字架から声がする。「父よ、彼らをお赦しください」。キリストの赦しである。その人の行為や性格を問わぬ無代価、無条件のキリストの赦し。つまり、キリストの赦しとは、すなわち「救済の超越性」ということなのである。――罪の超越性と救済の超越性。パウロはこう書いている。「そこで、一人の罪によってすべての人に有罪の判決が下されたように、一人の正しい行為によって、すべての人が義とされて命を得ることになったのです」(ロマ五・一八)。神は罪人をキリストの十字架ゆえにすべて救済する。

さて、「なぜ人を殺してはいけないのか」と問われたのである。人を殺すことのいい、悪い、つまり「善悪」から出発して、我々は人を殺すことの「可能性と不可能性」について考えた。そして、更に「暗い森」から「ゴルゴダの丘」を見上げるところまでやってきたのである。すなわち、人を殺すことの「罪」とその「赦し」である。超越的な人間の罪と、超越的な神の赦し、つまりこれこそが、あの問いに対する最後の着地点ではなからうか。

注

(1) 宮台真司『透明な存在の不透明な悪意』、春秋社、一九九七年、二五三頁参照。

(2) 援助交際の女子高校生をめぐるメディア論的考察については、拙稿「メディアの中の聖性の行方」(『教会と宣教』第三号、一九九七年、日本福音ルーテル教会東教区宣教ビジョン・センター)参照。

- (3) 永井 均・小泉義之『なぜ人を殺してはいけないのか?』(河出書房新社、一九九八年)、小浜逸郎『なぜ人を殺してはいけないのか——新しい倫理学のために』(洋泉社、二〇〇〇年)、『文芸』一九九八年夏号(「特集・なぜ人を殺してはいけないのか」)、『文芸春秋』二〇〇〇年十一月号(「特集・なぜ人を殺してはいけないのか」と子供に聞かれたら)など参照。
- (4) 藤原新也(講演)旅の終わってから旅の始まりへ」(「ABCジャーナル」No.158、一九九八年三月、青山ブックセンター)。
- (5) 朝日新聞大阪社会部編『暗い森——神戸連続児童殺傷事件』、朝日新聞社、一九九八年、二三二頁。
- (6) John Hick, *God Has Many Names*, London, 1980 [間瀬啓允訳『神は多くの名前をもつ』、岩波書店、一九八六年] 参照。
- (7) Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini*, Fayard, 1982 [原田佳彦訳『倫理と無限』、朝日出版社、一九八五年、一二二頁及び一一八頁。但し訳一部変更]。
- (8) 『暗い森』、前掲、二三五頁。
- (9) アンケート「一四歳の中学生に『なぜ人を殺してはいけないのか?』と聞かれたらあなたは何と答えますか」への、市野川容孝の解答を参照(注(3)の『文芸』一九九八年夏号、六二頁)。
- (10) 『暗い森』、前掲、二三四頁。
- (11) 宮台真司・藤井誠二『学校的日常を生きぬけ——死なず殺さず殺されず』、教育史料出版会、一九九八年、二三三頁以下参照。
- (12) 金子 昭『シュヴァイツァー その倫理的・神秘主義の構造と展開』(白馬社、一九九五年)、笠井恵二「アルベルト・シュヴァイツァー」(『二十世紀神学の形成者たち』、新教出版社、一九九三年) 参照。
- (13) Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik* (1923) München, 1953, S. 229 [氷上英廣訳『文化と倫理』、『シュヴァイツァー著作集』第七巻、白水社、一九五七年、三一一頁]、Albert Schweitzer, *Aus meinen Leben und Denken* (1931) [竹山道雄訳『わが生活と思想より』、『シュヴァイツァー著作集』第二巻、白水社、一九五六年、一九三頁]。
- (14) *Kultur und Ethik*, S. 237 f. [訳書、三二二頁]。
- (15) *Kultur und Ethik*, S. 230 [訳書、三二三頁]。
- (16) *Aus meinen Leben und Denken* [訳書、二八一頁]。

- (17) Aus meinen Leben und Denken (訳書、一九二頁)。
- (18) バルトはシュヴァイツァーを批判したが、しかし彼の働きを最大限に評価もしている。バルトは、バーゼル大学での最終講義で次のように述べている。「時に神学において重要とされ、議論され、多少とも勝利に満ちて登場してくるものと、神学を取り巻くその他の世界と人類のもつ、混乱・混乱・苦悩・悲哀の海との間にも、驚くべき不均衡があるのではないか?……あそこには、強制収容所の殺害者たちと、殺された人々がいる。あそこには広島が、朝鮮が、アルジェリアが、コンゴがある。だが、ここでは、つまり神学の場所においては、マールブルクにささやかな非神話化があり、バーゼルにはささやかな『教会教義学』あり、というわけである。……(しかし)神学はぜいたくな仕事ではありえないはずではないか? われわれは生ける神のみ前をのがれて神学に従事しているのではないか? アルベルト・シュヴァイツァーのように問題のある神学者の方が、よりよい方を選んでいるのではないか? シュヴァイツァーと共に、そこで、神学的思索などとはしないけれども、傷をいやし、飢える者に食を与え、渇く者に飲ませ、親なき子らにふるさとをそなえようとしている人々なら、その誰もがよりよい方を選んでいるのではないか」(Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie (1962), Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 191, S. 111 [加藤常昭訳『福音主義神学入門』、『カール・バルト著作集』第十巻、新教出版社、一九六八年、三二七～三二八頁])。
- (19) Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, III/4, Zürich, 1951, S. 366 [吉永正義訳『創造論』VI/3『教会教義学』、新教出版社、一九八一年、三頁]。以下、同書はKDと略す。
- (20) KD, III/4, S. 367 (訳書、四頁)。
- (21) KD, III/4, S. 388 (訳書、四一頁)。
- (22) KD, III/4, S. 383 (訳書、三三三頁)。
- (23) Kultur und Ethik, S. 215 (訳書、二九五頁)。
- (24) KD, III/4, S. 399 (訳書、六一頁)。
- (25) KD, III/4, S. 376 (訳書、二二頁)。
- (26) KD, III/4, S. 377 (訳書、二三頁)。
- (27) KD, III/4, S. 398 (訳書、五九頁)。

- (28) KD, III/4, S. 399 ff. [訳書、六一頁以下] 参照。
- (29) KD, III/4, S. 382 [訳書、三十一～三二頁]。
- (30) KD, III/4, S. 401 ff. [訳書、六四～六八頁]。
- (31) Dietrich Bonhoeffer, Nach zehn Jahren, in: Widerstand und Ergebung. Brief und Aufzeichnungen aus der Haft (D. Bonhoeffer Werke, Bd. 8), Gütersloh, 1988, S. 20, S. 30 [「十年後」、村上 伸訳『ボンヘッファー獄中書簡集』、新教出版社、一九八八年、四頁、一二頁]。
- (32) ボンヘッファーのヒットラー暗殺計画をめぐることは、村上 伸『ボンヘッファー』(清水書院、一九九一年)を参照。
- (33) Dietrich Bonhoeffer, Die Kirche vor Judenfrage (1933), in: GS, Bd. 2, München, 1959, S. 48 [森野善右衛門訳「ユダヤ人問題に対する教会」、『ボンヘッファー選集』第六巻、新教出版社、一九六八年、六六頁]。
- (34) Nach zehn Jahren, S. 14 [訳書、六頁]。
- (35) Nach zehn Jahren, S. 30 [訳書、一二頁]。
- (36) Dietrich Bonhoeffer, Ethik, in: D. Bonhoeffer Werke, Bd. 6, München, 1992, S. 275 [森野善右衛門訳『現代キリスト教倫理』、『ボンヘッファー選集』第四巻、新教出版社、一九六二年、一二二頁]。
- (37) Ethik, S. 275, [訳書、一二二頁]。
- (38) KD, III/4, S. 454 [訳書、一五六頁以下]。
- (39) KD, III/4, S. 515 [訳書、一二六二頁]。
- (40) KD, III/4, S. 510 f. [訳書、一二五五頁以下]。
- (41) KD, III/4, S. 513 [訳書、一二六〇頁]。
- (42) KD, III/4, S. 515 [訳書、一二六二頁]。
- (43) KD, III/4, S. 390 [訳書、四五頁以下]。
- (44) Martin Luther, Der kleine Catechismus (1529), WA. 30. 1, S. 358 [内海季秋訳『小教理問答書』、『ルター著作集』I/8、聖文舎、一九七一年、五七五頁]。
- (45) J・カルヴァン『ジュネーヴ教会信仰問答』、渡辺信夫編訳、新地書房、一九八九年、五三頁以下。

- (46) 関根清三『旧約聖書の思想 24の断章』、岩波書店、一九九八年、一八八頁参照。
- (47) KD, III/4, S. 390 f. [訳書、四五頁以下] 参照。
- (48) Martin Luther, Der Grosse Katechismus (1529), WA. 30. I, S. 157 ff. [福山四郎訳『大教理問答書』、『ルター著作集』I/8、聖文舎、一九七一年、四二七頁以下]。
- (49) 『旧約聖書の思想 24の断章』、前掲、二九頁以下及び一八八頁以下。
- (50) 酒鬼薔薇聖斗をめぐっては、拙稿「生まれてこなければ……」——酒鬼薔薇聖斗、その神学的考察——」（『教会と宣教』第四号、一九九八年、日本福音ルーテル教会東教区宣教ビジョン・センター）参照。
- (51) 『暗い森』、前掲、一三二頁以下。
- (52) 『暗い森』、前掲、一三五頁以下。
- (53) 『暗い森』、前掲、一三六頁。
- (54) 『暗い森』、前掲、一八四頁。
- (55) 『供述調書』（『文芸春秋』一九九八年三月号）より。
- (56) 『暗い森』、前掲、一八二頁。
- (57) 『歎異抄』、講談社文庫、一九七二年、四五頁。
- (58) 『歎異抄』、前掲、一七頁。
- (59) Martin Luther, Disputatio de homine (1536), WA. 39, I, S. 178 f, S. 176 [茂泉昭男訳「人間についての討論」、『ルター著作集』I/10、聖文舎、二七九頁及び二七四頁。但し訳の一部変更]。
- (60) Martin Luther, Briefe von der Wartburg 1521/1522, (Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet durch Herbert Hintzenstern), Eisenach, 1984, S. 65 [WA. Br. 2, S. 372, Nr. 424]。